



HAL
open science

L'Université al-Azhar et les sciences venues d'Europe. Le retournement de la fin des années 1950

Dominique Avon

► **To cite this version:**

Dominique Avon. L'Université al-Azhar et les sciences venues d'Europe. Le retournement de la fin des années 1950. Vingtième siècle. Revue d'histoire, 2016, Sciences et religions au 20e Siècle, 130, pp.45-58. 10.3917/ving.130.0045 . halshs-03263280

HAL Id: halshs-03263280

<https://shs.hal.science/halshs-03263280>

Submitted on 16 Sep 2022

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

L'Université al-Azhar et les sciences venues d'Europe: Le retournement de la fin des années 1950

Author(s): Dominique Avon

Source: *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, avril-juin 2016, No. 130 (avril-juin 2016), pp. 45-58

Published by: Sciences Po University Press

Stable URL: <https://www.jstor.org/stable/24674771>

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at <https://about.jstor.org/terms>



Sciences Po University Press is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*

JSTOR

L'Université al-Azhar et les sciences venues d'Europe

Le retournement de la fin des années 1950

Dominique Avon

Cet article retrace le parcours intellectuel du shaykh Muhammad al-Bahî (1905-1982), en charge des questions culturelles à l'Université al-Azhar, institution centrale du sunnisme depuis la chute du califat fatimide. En contexte de guerre froide notamment, l'apport d'al-Bahî a été de promouvoir une lecture réformatrice de l'islam, qui utilise les apports scientifiques européens (pourtant entachés du passé colonial) pour construire une alternative religieuse au double péril de l'« Ouest croisé » et de l'« Est athée ». Ce double refus ne va pas sans difficultés, parce qu'il s'oppose à une lecture plus conservatrice du texte coranique et qu'il conduit al-Bahî à opérer un jeu d'alliance évolutif le faisant osciller entre Nasser et les Frères musulmans.

La Pensée islamique moderne et son lien avec la colonisation occidentale est le titre d'un essai rédigé par le shaykh Muhammad al-Bahî (1905-1982), directeur général des questions culturelles musulmanes à l'Université al-Azhar. Ce dernier œuvre à l'élaboration d'une résistance religieuse et politique contre les « colonisateurs croisés » et leurs « collaborateurs » (*a'wân*)¹.

(1) Muhammad al-Bahî, *Al-Fikr al-islâmî al-badîth wa-silatu-hu bi-l-isti'mâr al-gharbî*, Le Caire, Dâr al-Fikr, 1957, 5^e éd. 1968, p. 23 et 71. Cette édition sert de référence pour l'article.

Épuisé l'année de sa parution, en 1957, l'ouvrage connaît cinq éditions en arabe, augmentées de traductions en anglais, indonésien, ourdou et turc. L'axe problématique tourne autour de la « corruption » (*fasâd*), de la « mutilation » (*tasbîh*) de « l'islam véritable », de « l'islam authentique » au contact de pensées exogènes aux « principes de l'islam » (*mabâdi' al-islâm*). Al-Bahî accuse les orientalistes et ceux qu'il considère comme leurs affidés d'affaiblir la « solidarité islamique », de pervertir les « valeurs islamiques éternelles » (*al-qiyam al-islâmiyya al-khâliida*), de diviser l'« Umma islamique », la « société islamique », les « pays islamiques », le « monde islamique ».

Le succès de l'ouvrage est porté par le mouvement de décolonisation dans le monde arabe, alors que Le Caire accueille régulièrement des responsables algériens du Front de libération nationale (FLN). L'expédition militaire de Suez, montée en secret par la France, la Grande-Bretagne et Israël, est enrayerée par la victoire diplomatique de Nasser à la suite de la pression exercée par les États-Unis et l'URSS. Des dizaines de milliers d'Européens, mais aussi de Syro-Libanais quittent l'Égypte. L'arabisme nassérien en plein essor fournit un contexte favorable à la critique d'al-Bahî et lui permet de renvoyer dos à dos l'« Ouest croisé » et l'« Est athée ». Mais, pas davantage que la République arabe unie (1958-1961), le « socialisme arabe » ne fait l'unanimité. La Syrie est affaiblie par des coups d'État, les républicains

irakiens s'opposent au nassérisme, le Liban fragilisé sous Camille Chamoun cherche une voie spécifique sous le mandat de Chehâb et, à l'ombre de l'Arabie Saoudite qui fonde la Ligue islamique mondiale (1962), les pétromonarchies sont attirées par un projet de « pacte islamique » soutenu par les États-Unis¹.

La portée du livre d'al-Bahî tient au rôle de référence joué par l'Université al-Azhar dans le monde sunnite et au renversement qu'il opère. Au 19^e siècle, une ouverture à la pensée européenne a été rendue possible par le shaykh al-Tahtâwî et des étudiants azharis venus « apprendre ces sciences qui nous [faisaient] défaut » dans la France de la Restauration² : sciences médicales, sciences naturelles, astronomie, techniques de voirie, de mécanique et de traction... Cela ne l'empêchait pas d'ajouter : « Ils glissent dans les sciences philosophiques des insinuations hérétiques contraires à tous les Livres célestes. »

Une seconde impulsion a été donnée un demi-siècle plus tard par le shaykh Muhammad 'Abduh³. Ce courant, dont sont issus les frères Abd al-Razîq et Mahmoud al-Khudayri, prend acte d'un écart entre les contenus et modes de transmission du savoir de part et d'autre de la Méditerranée et ambitionne de modifier les institutions de formation religieuse. Ses partisans créent des disciplines nouvelles, promeuvent l'apprentissage de langues étrangères et les études en Europe. Muhammad al-Bahî a lui-même bénéficié de ce double cursus au

cours de ses études. En Égypte, il a reçu un enseignement dans les instituts religieux de Dessûq puis d'Alexandrie ; en Allemagne (1931-1938), il a obtenu un diplôme en langue allemande, puis un doctorat en philosophie à l'Université de Hambourg.

En quoi l'essai de ce shaykh, un temps passé par la matrice des Frères musulmans, marque-t-il un tournant paradigmatique dans le contexte de réforme de l'Université al-Azhar ? Les savants qualifiés de « conservateurs » n'ont pas d'autre maîtrise linguistique que celle de l'arabe littéraire, ni d'autre volonté que celle de perpétuer l'existant. Al-Bahî les critique pour leur incompétence tout en reprenant une partie de leur argumentaire. Mais il le fait en tirant parti de deux atouts : sa réelle connaissance du savoir produit en Europe et l'appui qu'il obtient auprès de Nasser. Son ouvrage, guide de son action, vise à opposer deux catégories d'intellectuels musulmans : les « réformistes » (*muslibûn*) qui ont su garder la substance de l'islam en répondant au défi de l'altérité moderne et les « rénovateurs » (*muja-didûn*) qui l'ont dévoyée. Son entreprise, inscrite dans un moment clé de l'histoire d'al-Azhar et du monde arabe majoritairement musulman, contribue à fixer une grille d'analyse et une lignée canonique, toutes deux largement vulgarisées depuis dans le milieu des savants religieux sunnites et dont les conséquences se font encore sentir aujourd'hui.

Réformer al-Azhar en protégeant l'institution du vent de l'étranger

L'islam, affirme al-Bahî, ne peut être réduit à une « religion », il est aussi « politique » donc « État », contrairement au christianisme qui a favorisé une séparation destructrice car concurrentielle entre ces deux pôles. Il reprend les arguments des contempteurs de 'Alî 'Abd al-Râziq (1888-1966) auteur de *L'Islam et les fondements du pouvoir*, essai dans lequel ce shaykh azhari

(1) Olivier Carré, *Le Nationalisme arabe*, Paris, Payot, 1996, p. 91-119 ; Georges Corm, *Le Proche-Orient éclaté, 1956-2000*, Paris, Gallimard, « Folio », 1999, p. 237-261 ; Jean-Paul Charnay, *Principes de stratégie arabe*, Paris, L'Herne, 2003, p. 520.

(2) Rifâ'a al-Tahtâwî, *L'Or de Paris : relation de voyage, 1826-1831*, traduit de l'arabe et présenté par Anouar Louca, Paris, Sindbad, « La Bibliothèque arabe », 1988, p. 67.

(3) Gilbert Delanoue, « Endoctrinement religieux et idéologie ottomane : l'adresse de Muh'ammad 'Abdûd au Cheikh al-Islam, Beyrouth, 1887 », *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, 13-14, 1973, p. 293-312.

réfutait l'idée que Muhammad avait voulu fonder un État¹. Pour appuyer sa propre démonstration, al-Bahî dresse une liste non exhaustive des « réformateurs » et de leurs héritiers : Jamâl al-Dîn al-Afghânî (1838-1897), Muhammad 'Abdûh (1849-1905), le mouvement des ulémas dans l'Algérie colonisée, celui des Déobandis au cœur du sous-continent indien, le Manâr en Indonésie². L'un des critères mis en exergue pour qualifier positivement ces groupes est leur conception du *jihâd* : un combat armé contre des colonisateurs qui, après leur départ, ont laissé les contentieux du particularisme berbère, du confessionnalisme libanais, du Cachemire et d'Israël³. Al-Bahî accuse nommément le premier ambassadeur d'Égypte au Vatican d'avoir accepté le principe d'une internationalisation de Jérusalem. À ses yeux, le salut de l'Umma passe par l'Égypte. Il ne peut pas venir des universités modernes, mais d'al-Azhar à condition que celle-ci rattrape son retard. Ce faisant, al-Bahî s'inscrit en partie dans une lignée critique à l'encontre d'une institution qui, à tort selon lui, vante les mérites de la polygamie et s'arc-boute sur l'interdiction de traduire le Coran⁴.

Ignoré par al-Bahî dans son essai, le shaykh Rifâ'a al-Tahtâwî (1801-1873) est celui qui guida la première mission scolaire en France des Azhariens. Tout en affirmant que toute « religion, si tu exceptes l'islam, n'est qu'illusion », al-Tahtâwî prévenait ses coreligionnaires :

(1) M. al-Bahî, *Al-Fikr...*, op. cit., p. 263-290 ; Ali Abderraziq, *L'Islam et les fondements du pouvoir*, trad. et intro. de Abdou Filali-Ansary, Paris/Le Caire, La Découverte/CEDEJ, « Textes à l'appui », 1994, p. 5-42.

(2) M. al-Bahî, *Al-Fikr...*, op. cit., p. 113 ; Ali Merad, *Le Réformisme musulman en Algérie de 1925 à 1940 : essai d'histoire religieuse et sociale*, Paris/La Haye, Mouton & Cie, 1967, p. 217-254 ; Marc Gaboriau, *Un autre islam : Inde, Pakistan, Bangladesb*, Paris, Albin Michel, 2007, p. 143-153 et 224-241 ; Andrée Feillard et Rémy Madinier, *La Fin de l'innocence ? L'islam indonésien face à la tentation radicale de 1967 à nos jours*, Paris, Les Indes savantes, 2006, p. 19-29.

(3) M. al-Bahî, *Al-Fikr...*, op. cit., p. 119-120.

(4) *Ibid.*, p. 508-515.

« Le privilège seul n'implique pas la prééminence. Aucun homme équitable ne peut nier que les pays des Francs sont maintenant extrêmement versés dans les sciences philosophiques [...]. Leurs sages ont bien surpassé ceux des temps anciens, les Aristote, les Platon, les Socrate. Ils possèdent avec la plus grande perfection les mathématiques, les sciences physiques, théologiques et métaphysiques. Leur philosophie est plus pure que celle des Anciens, puisqu'ils érigent les preuves sur l'existence de Dieu le Très-Haut, sur l'immortalité des âmes, sur la récompense et le châtement⁵. »

En ce sens, il remplaçait les penseurs français, notamment les idéologues auxquels il avait eu affaire, dans la catégorie des *falâsifa*, philosophes considérés comme des sectateurs de la raison disqualifiés depuis des siècles par le *Tabâfut* (Défaillance [des philosophes]) de Abû Hâmid al-Ghazâlî⁶. Mais, dans le même temps, il plaidait pour l'introduction, au sein d'al-Azhar, de sciences profanes indispensables et de nouvelles méthodes d'enseignement.

Hommes de religion, journalistes et écrivains participèrent à cette entreprise de renouvellement du savoir ouvert sur les productions européennes⁷. Muhammad al-Muwaylihî (1858-1930) fut de ceux-là. Fils d'un journaliste politique et écrivain de renom, il rejoignit son père en exil après l'échec du soulèvement du colonel 'Urâbî Pacha contre les Britanniques. Au tournant du siècle, Al-Muwaylihî publia *Hadîth 'Îsâ Ibn Hishâm* (Relation de 'Îsa Ibn Hishâm), satire sociale et culturelle dont la forme se situait entre la *maqâma* (séance) traditionnelle et le roman moderne. La dénonciation de l'ignorance volontaire des savants était

(5) R. al-Tahtâwî, *L'Or de Paris...*, op. cit., p. 98 et 66.

(6) Dominique Urvoy, *Histoire de la pensée arabe et islamique*, Paris, Éd. du Seuil, 2006, p. 420-428.

(7) Anouar Louca, *Voyageurs et écrivains égyptiens en France au XIX^e siècle*, Paris, Didier, « Études de littérature étrangère comparée », 1970, p. 84-100, 127-132 et 197-202.

rendue par un dialogue¹ portant sur la discipline géographique que d'aucuns voulaient introduire à al-Azhar :

« C'est ce que l'on nomme, nous, la science de la délimitation des pays ; si elle se bornait là, elle ne serait ni utile, ni nuisible ; pourtant, elle est tout à fait pernicieuse et ses buts sont nocifs, vu tout ce qu'ils y mêlent : la Terre tournerait, le soleil serait immobile, et les phénomènes célestes explicables par les arguments qu'ils forgent [...] ; ils prétendent ainsi que les eaux du ciel proviennent du cœur des mers, que les nuages sont de la vapeur condensée, que le tonnerre et les éclairs sont produits par frottement des nuages [...] ; les nuages sont faits de feuilles du Paradis, le tonnerre est la voix de l'ange qui conduit les nuages, l'éclair est l'éclat de la courte lance qu'il tient à la main². »

Après la guerre de 1914-1918, l'admiration qu'il portait à une France animatrice de la « civilisation moderne » fut davantage contrebalancée par les critiques à l'encontre de l'entreprise de domination coloniale et d'expansion du socialisme.

Jamais cité par le shaykh al-Bahî, Muhammad al-Muwaylihî a pourtant dédié son ouvrage à Jamal al-Din al-Afghânî et collaboré avec ce dernier et Muhammad 'Abduh à la rédaction de la revue *al-Urwa l-wuthqâ* (Le lien indissoluble) (1884-1885). Al-Bahî ne s'étend pas sur la loi de 1895, formalisée postérieurement : introduction timide de langues étrangères et de disciplines nouvelles ; placement du Grand Imam à la tête de l'institution afin d'en fixer les lignes éducatives. Ces premières mesures furent prolongées par l'organisation d'un conseil d'administration auquel

fut associé, en 1908, le Conseil supérieur d'al-Azhar. En 1911, l'instauration de l'Aréopage des grands ulémas marqua un renforcement décisif de l'autorité religieuse sunnite, l'organisation d'une forme d'État dans l'État que contesta Tâhâ Husayn (1889-1973) dans *L'Avenir de la culture en Égypte*³. En 1936, dans un contexte d'affrontement entre le palais, le gouvernement et les Britanniques, la loi n° 26 donna à l'institution azharie « le pouvoir de décision sur tout ce qui se rapporte aux affaires religieuses et à ceux qui travaillent dans le domaine du Coran et des sciences de l'islam », et permit à ses membres d'accéder à certains postes de la fonction publique (y compris l'enseignement supérieur séculier) selon leurs compétences, en langue arabe par exemple. Le shaykh al-Maraghî (1881-1945) était à la manœuvre. Pour l'essentiel, il se contenta « de préciser ou d'améliorer certaines dispositions des lois de 1930 et 1933 et de fondre ces deux textes en un seul document⁴ ». Nommé à la faculté des « fondements de la religion » (*usûl al-dîn*), al-Bahî fut associé à ces mesures. Il suscita la jalousie d'ulémas qui virent d'un mauvais œil l'ascension de cet homme ayant gravi, « dans les années 1940, les échelons de la hiérarchie enseignante et administrative⁵ ». On ne sait, cependant, quelle fut son attitude vis-à-vis du frère de 'Ali 'Abd al-Râziq, Mustafâ (1885-1947), recteur « moderniste » d'al-Azhar, lors de la contestation menée par des enseignants et étudiants contre ce dernier début 1947⁶.

(3) Tâhâ Husayn, *Mustaqbal al-tbaqâfâ fi Misr* (L'avenir de la culture en Égypte), Le Caire, al-hay' al-misriyya al-'ama lil-kitâb, 1938, 1993, p. 71.

(4) Francine Costet-Tardieu, *Un réformiste à l'Université al-Azhar : œuvre et pensée de Mustafâ al-Marâghî (1881-1945)*, Paris/Le Caire, Karthala/CEDEJ, 2005, p. 112.

(5) Malika Zeghal, *Gardiens de l'islam : les oulémas d'Al Azhar dans l'Égypte contemporaine*, Paris, Presses de Sciences Po, 1996, p. 108.

(6) Georges C. Anawati, « Une figure de proue : le cheikh Mostafâ 'Abd el-Râzeq », *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale*, 1960, t. LIX, p. 109-110.

(1) Luc-Willy Dehevels, « Mythe, raison et imaginaire dans la littérature égyptienne contemporaine », *Peuples méditerranéens*, 77, « Études sur la littérature égyptienne », octobre-décembre 1996, p. 3-26.

(2) Muhammad al-Muwaylihî, *Hadîth 'Isâ Ibn Hisbâm*, Le Caire, Dâr al-Hilâl, « Kitâb al-Hilâl, 97 », 1959, t. I, p. 205. L'œuvre paraît initialement en feuilleton, sous un autre titre, entre 1898 et 1902.

Pour al-Bahî, qui tait le nom de Mustafâ 'Abd al-Raziq dans son essai, l'institution doit être chargée d'une mission pour « préparer l'espace vital de l'Égypte dans l'Afrique musulmane » (*al-majâl al-bayawî li-Misr fi Ifriqiyyâ l-islâmiyya*) ; elle peut y parvenir à condition de relever le défi du conservatisme mâtiné d'irrationalité et des inégalités sociales. En coordination avec le recteur, le shaykh Muhammad Shaltût (1893-1963), il fait la promotion d'une réforme préparée sous l'autorité de Nasser et promulguée le 23 juin 1961 qui, selon les termes du *Mémoire explicatif*, vise à la fois les « cultures impérialistes » et « un certain conservatisme, inhérent à cette attitude défensive séculaire¹ ». Al-Bahî adhère à ces grandes lignes : « libérer la raison de l'imitation impuissante et soumise » ; « purifier la sunna des *hadîths* mensongers », « faire évoluer le *fiqh* dans les limites permises par la *shari'a* ». Mais le milieu des hommes de religion résiste et al-Bahî réplique à ses opposants : « C'est la révolution [de 1952] qui a réformé al-Azhar parce que ses shaykhs ne l'ont pas voulu². » Il accepte la fonctionnarisation et la subordination de l'Université au pouvoir politique *via* un ministre d'al-Azhar qui peut être simultanément le ministre des *waqf*-s. Devenu vice-doyen, il se charge de la création de la faculté de jeunes filles, des facultés modernes et de la recomposition des programmes en maintenant de manière temporaire le cours de droit chiite ouvert en 1960 et en imposant une année de propédeutique en religion pour tous les étudiants qui s'engagent dans les disciplines

(1) *Majallat al-Azhar*, juillet 1962, p. 132-135. « La nouvelle loi portant réorganisation de l'Azhar », *MIDEO*, Le Caire, Dar al-Maaref, 1959-1961, p. 473-484, n° 6. Al-Bahî vante les connaissances linguistiques de Shaltût (M. al-Bahî, *Al-Fikr...*, *op. cit.*, p. 510, n. 1).

(2) *Majallat al-Azhar*, octobre 1960 ; Magda 'Alî Sâlih, *Al dawr al-siyâsi li-l-Azhar, 1952-1981* (Le rôle de la politique à Al-Azhar, 1952-1981), Le Caire, Markaz al-buhûth wa-l-dirâsât al-siyâsiyya, 1992, p. 137, cités par M. Zeghal, *Gardiens de l'islam...*, *op. cit.*, p. 98.

du savoir profane enseignées à al-Azhar. Ce faisant, il contribue à la déspecialisation du « savant religieux », mais fait de tout ingénieur ou pharmacien *azharî* un prédicateur en puissance.

La réforme est critiquée par le shaykh Muhammad al-Ghazâlî (1917-1996), exclu des Frères musulmans pour avoir prôné le rapprochement avec Nasser, mais rebelle à cette soumission directe au politique. Al-Bahî a lui aussi été membre du mouvement jusqu'en 1953, mais contre l'avis du « guide suprême », il a rejoint le Rallye de la libération organisé par Nasser et cautionné la répression des Frères musulmans³. Ce contexte explique l'absence totale de référence à Hasan al-Bannâ (1906-1949) en dépit de leur convergence de vues. Les uns et les autres ont un adversaire commun : l'intelligentsia libérale autrefois liée au régime monarchique et, par voie de conséquence, aux puissances coloniales. Pour al-Bahî, le défi consiste à se positionner doctrinalement sur le même registre qu'un Sayyid Qutb (1906-1966)⁴ en train d'élaborer, en prison, un travail théorique contre le pouvoir⁵ ou qu'un Sa'îd Ramadân (1926-1995) qui, depuis l'Allemagne où Nasser l'a contraint à l'exil, prépare une thèse relative

(3) M. Zeghal, *Gardiens de l'islam...*, *op. cit.*, p. 212 ; Morroe Berger, *Islam in Egypt Today*, Cambridge, Cambridge University Press, 1970, p. 49.

(4) Sayyid Qutb, « Naqd *Mustaqbal ath-thaqâfa fi Misr* » (Critique de *L'Avenir de la culture en Égypte*), *Ad-Dâr al-'arabiyya li-l-funûn*, 4, avril 1939, Le Caire, p. 28-79, cité par 'Adnân Ayyûb Musallim, « Al-muthaqqafûn al-'arab watahaddiyât al-hadâra l-gharbiyya fi l-qarn al-'ichrîn : qirâ'a fi khitâb Sayyid Qutb ath-thaqâfi wa-s-siyâsi l-ta'sîsi, 1933-1954 » (Les intellectuels arabes et les défis de la civilisation occidentales au 20^e siècle : lecture du discours culturel et politique fondamental de Sayyid Qutb, 1933-1954), Université arabo-américaine, faculté des lettres, département des sciences humaines, Jinîn, 2006, 28 p.

(5) Olivier Carré, *Mystique et politique : lecture révolutionnaire du Coran par Sayyid Qutb, Frère musulman radical*, Paris, Éd. du Cerf/Presses de Sciences Po, 1984, p. 186, n. 1 ; *id.*, *L'Utopie islamique dans l'Orient arabe*, Paris, Presses de Sciences Po, 1991, p. 51-70 ; Sayed Khatab, « Arabism and Islamism in Sayyid Qutb's Thought on Nationalism », *The Muslim World*, 94, avril 2004, p. 217-244.

au primat de la citoyenneté religieuse sur la citoyenneté nationale¹. L'effort d'al-Bahî est salué par Kamâl al-Dîn Husayn, ministre de l'Éducation et de l'Instruction centrales, qui, dans le quotidien *Al-Abrâm*, invite les jeunes à lire l'ouvrage². La deuxième édition est soutenue par la Direction générale de la culture islamique d'al-Azhar. L'ouvrage est intégré dans les bibliographies du collège de langue arabe d'al-Azhar. Entre 1960 et 1961, al-Bahî en fait la promotion au Machrek, au Maghreb et en Asie du Sud-Est.

Invité à Princeton au début des années 1950 et proche du Canadien Wilfred Cantwell Smith, professeur puis directeur de l'Institute of Islamic Studies de l'Université McGill de Montréal, al-Bahî a, par ailleurs, ses entrées en milieu anglo-saxon³. Il y est relayé par Ismaïl al-Fârûqî (1921-1986), Palestinien ayant étudié à l'American University of Beirut, puis à al-Azhar entre 1954 et 1958, avant d'être invité pendant deux ans comme *visiting fellow* à l'Université McGill. Devenu professeur de religion à l'Université Temple (Pennsylvanie), Al-Fârûqî est à l'origine du mouvement d'« islamisation de la connaissance » qui donne naissance à l'Association des sciences musulmanes aux États-Unis et au Canada (1972) et à l'Institut international de la pensée islamique (1981).

Lutter contre les « croisés » de la pensée

Le Caire des années 1950-1960 donne le *la* de la vie intellectuelle de langue arabe, une

(1) Sa'îd Ramadan, *Islamic Law : Its Scope and Equity*, Londres, MacMillan, 1961, p. 72-73.

(2) Indication donnée dans la préface à la deuxième édition, datant de 1959, et rapportée à la page 16 de la cinquième édition (1968). Kamâl al-Dîn Husayn a eu des contacts avec les Frères musulmans avant 1948 (voir Tewfik Aclimandos, « Officiers et Frères musulmans : 1945-1948 », *Égypte-Monde arabe : L'Égypte dans le siècle, 1901-2000*, 4-5, 2000-2001, p. 255-306, p. 267.

(3) Le catalogue de la Bibliothèque de l'Université McGill contient plus d'une quinzaine de références.

place que seule Beyrouth est alors en mesure de lui contester⁴. La voie adoptée par un trio de shaykhs (Muhammad Shaltût, Muhammad al-Bahî et Ahmad al-Bâqûrî (1907-1985)) consiste à rendre compatible l'islam et le socialisme arabe. Ces hommes de religion sont intégrés dans le projet nassérien renforcé par la victoire sur les puissances coloniales britannique et française. Fort de ses titres universitaires acquis en Allemagne, Muhammad al-Bahî fait figure d'éminence grise d'une institution presque millénaire qu'il présente comme la garante de la survie et de l'épanouissement d'un islam hors sol et hors temps. Toute « modernisation » selon la voie qui a été empruntée depuis le début du 19^e siècle n'est conçue, pour reprendre ses termes, que comme une forme voilée de « christianisation » dans le cas du capitalisme ou de « paganisation » dans le cas du marxisme qui fait de l'État ou de la société une idole.

Al-Bahî identifie l'état d'esprit européen conquérant à une volonté de réparer l'affront des « revers de la croisade⁵ ». Il cite, à l'appui de sa démonstration, des propos attribués au général Allenby relatifs à l'achèvement victorieux des croisades en entrant à Jérusalem en 1917⁶. Cette présentation est conforme à une réalité dans les milieux catholiques français⁷. Mais al-Bahî ignore l'inflexion de l'orientation de la génération suivante de

(4) Amin Elias, « Le Cénacle libanais (1946-1984) : une tribune pour une libanologie inscrite dans son espace arabe et méditerranéen », thèse de doctorat en histoire sous la direction de Dominique Avon, Université du Maine, novembre 2013.

(5) M. al-Bahî, *Al-Fikr...*, *op. cit.*, p. 24.

(6) *Ibid.*, p. 108 ; Henry Laurens ne dit rien de ces propos (mis dans la bouche d'Allenby par al-Bahî) dans *La Question de Palestine*, t. I : 1799-1922, *L'invention de la Terre sainte*, Paris, Fayard, 1999, p. 374-375.

(7) Lettre du cardinal Tisserant, 9 avril 1918, « Études et missions du cardinal Tisserant », in Sever Pop (dir.), *Recueil du cardinal Eugène Tisserant « Ab Oriente et Occidente »*, Louvain, Centre international de dialectologie générale, 1955, t. II, p. 725-805, p. 750.

religieux présents dans les sociétés majoritairement musulmanes¹, notamment certains de ses concitoyens de confession chrétienne. Il dénonce les institutions d'enseignement catholique en Égypte, masculines comme féminines, et la représentation selon laquelle « le christianisme est la religion des progressistes et l'islam la religion des attardés² ». Dans deux articles de *Majallat al-Azhar*, il s'en prend également au « missionnarisme camouflé en orientalisme scientifique d'enseignement supérieur³ ».

Le père Anawati, directeur de l'Institut dominicain d'études orientales, fait les frais de l'offensive. Il a pourtant sollicité son compatriote pour manifester contre la France lors de la déposition du sultan marocain en 1953, puis l'a retrouvé dans les milieux universitaires du Québec en 1956. Il n'est désormais plus *persona grata* à al-Azhar où il avait établi des liens⁴. Al-Bahî lui attribue des propos publiés dans *The Montreal Star* : « Les musulmans évitent les personnes qui travaillent pour de l'argent et les considèrent comme des chiens plutôt que des humains⁵. » Or, il ne s'agit pas d'une citation mais d'un propos rapporté par un journaliste et celui-ci est tronqué par rapport à la version publiée en anglais : « Les musulmans sont effrayés par l'expansion du matérialisme en Occident. Ils évitent, dit-il, les gens qui sont préoccupés à faire de l'argent, les considérant comme des chiens plutôt que comme

des hommes⁶. » Le coup s'accompagne d'une offensive politique, sous la forme d'un rapport transmis aux autorités qui vaut des difficultés à Anawati pour voyager hors d'Égypte. Derrière lui, c'est Louis Massignon qui constitue le cœur de la cible. Al-Bahî adresse un double reproche aux promoteurs européens des études sur le soufisme : négliger le courant dominant musulman fondé sur le Coran et la « Sunna authentique » ; chercher à mettre en évidence des influences juives et chrétiennes dans l'islam. Sur le premier point, al-Bahî disqualifie ce qu'il considère comme étant l'hétérodoxie dans la religion musulmane ; sur le second, il commet un contresens concernant la pensée de Massignon qui défendait une spécificité de la mystique musulmane⁷.

Qu'ils soient Anglais, Français ou Hollandais, écrit al-Bahî qui épargne les Allemands, les orientalistes cherchent « l'affaiblissement des musulmans dans leur croyance », ils considèrent que « les musulmans n'ont pas de culture propre, qu'ils n'ont pas de valeur par eux-mêmes », qu'« ils doivent adopter la civilisation européenne de conception chrétienne ». Les orientalistes, ajoute-t-il, ont consolidé la « colonisation occidentale » en justifiant le « consentement (des musulmans) à l'autorité » de non-musulmans, ils ont promu le « souffle de la croisade dans l'étude de l'islam » sous les « habits de la recherche scientifique ». Ils ont cherché à ouvrir des brèches pour permettre « l'exaltation des valeurs occidentales chrétiennes » centrées sur une « religion personnelle » qui favorise les « sentiments individuels ». Et al-Bahî d'illustrer son propos par une série d'ébranlements : l'énoncé

(1) Rémi Caucanas, « La dimension islamo-chrétienne du dialogue méditerranéen au xx^e siècle », thèse de doctorat en histoire sous la direction de Jean-Robert Henry, Université d'Aix-Marseille, décembre 2012, p. 115-153.

(2) M. al-Bahî, *Al-Fikr...*, op. cit., p. 22 et 120.

(3) *Ibid.*, p. 517 ; *Majallat al-Azhar*, novembre et décembre 1959, p. 399-403 et 521-525 ; Karen Armstrong, *Le Combat pour Dieu : une histoire du fondamentalisme juif, chrétien et musulman (1492-2001)*, Paris, Éd. du Seuil, 2005, p. 290.

(4) Archives de l'Institut dominicain d'études orientales (IDEO, Le Caire), cartons Anawati, diaire Anawati, 9 janvier-15 juillet 1965.

(5) M. al-Bahî, *Al-Fikr...*, op. cit., p. 57.

(6) D. B. MacFarlane, « Spiritual Values Stressed », *The Montreal Star*, jeudi 5 avril 1956, p. 33.

(7) Voir notamment l'article « Tasawwuf » de l'*Encyclopédie de l'Islam* (fasc. 1929) dans lequel il s'oppose à l'orientaliste allemand Max Horten (Dominique Avon, *Les Frères prêcheurs en Orient : les dominicains du Caire (années 1910-années 1960)*, Paris, Éd. du Cerf, 2005, p. 216-218).

selon lequel « l'homme musulman est plus fermement attaché à l'islam que la femme musulmane » ; le *jihād* présenté comme « agression » ou « razzia » ; le « non-mariage d'une musulmane avec un non-musulman » assimilé à une « conception discriminatoire » ; l'ignorance du « retour au noble Coran » pour faire face au défi du « tribalisme primitif » (*'asabiyya jāhiliyya*) des écoles de jurisprudence¹.

La perspective des orientalistes selon laquelle l'islam « n'est pas un mais pluriel » est présentée comme intolérable. Elle s'appuie sur la reconnaissance de « facteurs culturels anciens » ou d'adaptations progressives, de formes de divisions entre les « peuples islamiques » : Kurdes et Arabes, Berbères et Arabes, habitants du Nord et du Sud-Soudan, sunnites et chiites. Ces orientalistes, écrit al-Bahî, ont promu la « civilité humaine », « moderne », contre la « civilité islamique », ils ont réduit l'islam à un « perfectionnement de l'homme »². La lignée des dépréciateurs est introduite par de longues citations de Gabriel Hanotaux et d'Ernest Renan opposant le dogme de l'« unicité » (*tawhîd*) à l'origine du « désarroi du musulman » au dogme de la « trinité » (*tathlîth*)³. Afin d'inverser le rapport, al-Bahî se prévaut d'un éditorial de *The Muslim World*, publication de l'institut spécialisé de Hartford⁴. Il évacue en quelques lignes la controverse qui opposa Ernest Renan à al-Afghânî à travers ce qu'en a dit Ahmad Amîn

(1886-1954) dans *Zu'amâ' al-Islâh fi l-'asr al-hadith* (Les guides de la Réforme à l'époque moderne), fait une allusion rapide à la question du « fatalisme⁵ », mais ignore la critique interne formulée par al-Afghânî :

« À la vérité, la religion musulmane a cherché à étouffer la science et à en arrêter le progrès. Elle a réussi ainsi à enrayer le mouvement intellectuel ou philosophique et à détourner les esprits de la recherche scientifique. Pareille tentative, si je ne me trompe, a été faite par la religion chrétienne [...]. Je sais toutes les difficultés que les musulmans auront à surmonter pour atteindre au même degré de civilisation, l'accès de la vérité à l'aide des procédés philosophiques leur étant interdit⁶. »

À l'origine des maux causés par les orientalistes selon al-Bahî, il y a d'une part le fait de prendre le texte coranique comme base d'étude, d'autre part celui d'affirmer que « la première communauté islamique » n'était rien d'autre qu'une « communauté bédouine »⁷. En guise de réplique, il consacre un chapitre à la problématique du « caractère humain du Coran » (*bashariyyat al-Qur'ân*) déclinée selon deux modalités : l'affirmation selon laquelle le Coran a été « inspiré » dans l'âme de Muhammad » ; l'affirmation selon laquelle il est l'« expression » de la vie dans laquelle a vécu Muhammad ». En fin de volume, il dresse des listes d'orientalistes et d'ouvrages qualifiés de dangereux. Al-Bahî ignore les études sur le texte biblique pour mieux dénoncer la logique relevant du « deux poids deux mesures » dans l'étude scientifique des textes religieux. Il affirme qu'il n'est pas possible de

(1) M. al-Bahî, *Al-Fikr...*, op. cit., p. 35-36, 52, 58-59, 61 et 64-65. C'est précisément durant ces années que la pensée d'Ibn Taymiyya est réactivée sous la double action de l'Arabie Saoudite qui publie des recueils de ses avis jurisprudentiels et de Sayyid Quth qui en fait une relecture.

(2) *Ibid.*, p. 61-63.

(3) *Ibid.*, p. 30, 34 et 53-56 ; Jean-Pierre van Deth, *Ernest Renan*, Paris, Fayard, 2012 ; Ernest Renan, *L'Islam et la Science* (1883), Montpellier, L'Archange Minotaure, 2003, p. 26-27.

(4) La référence donnée par al-Bahî (p. 56) est détournée dans la mesure où l'éditorial porte sur la traduction anglaise de la référence coranique « Unto God is the Becoming » (3, 28), *The Muslim World*, 45 (4), octobre 1955, p. 309-312.

(5) M. al-Bahî, *Al-Fikr...*, op. cit., p. 111.

(6) Réponse Jamâl al-Dîn al-Afghânî à Ernest Renan dans *L'Islam et la Science*, op. cit., p. 39-40. Vue synthétique de la controverse dans ce numéro. Elle avait été présentée par Henry Laurens, *Le Royaume impossible : la France et la genèse du monde arabe*, Paris, Armand Colin, 1990, p. 152-153.

(7) M. al-Bahî, *Al-Fikr...*, op. cit., p. 221 sq. et 59.

traiter ainsi ce qui tient de la « révélation » et cite des versets coraniques qui visent à empêcher toute discussion scientifique sur le sujet. Il conclut en réfutant les études sur l'islam parce qu'elles réduiraient la religion au « mythe » ou à l'« opium », fausseraient le « dogme » ou la « doctrine » (*'aqîda*) musulmane et conduiraient à l'« athéisme matérialiste »¹.

Condamner les « sans religion » et les « sans islam »

La tendance de fond à combattre, écrit Muhammad al-Bahî, est celle du « mouvement du «renouveau»» (*barakat <al-tajdîd>*) qui a pris « le chemin du service de la colonisation occidentale »², assumant emprunts et compromis. Elle est portée par des intellectuels musulmans qui ont accueilli la « civilisation industrielle », la « civilisation occidentale matérialiste », la « pensée naturelle », « la Torah et l'Évangile » en disant que ces textes n'étaient pas falsifiés, « suivisme [qui] n'a apporté aucun fruit à l'Orient islamique sinon qu'il a rapproché du christianisme les positions issues de l'islam », contribué à sa « mutation » et accentué « la rupture entre les musulmans » en renforçant notamment l'hostilité à l'encontre des Ottomans³. Sans s'appesantir sur le constat d'un « retard » conscientisé depuis l'expédition de Bonaparte en 1798⁴, ce savant musulman qui a suivi les cours de William Stern et Ernst Cassirer à Hambourg, adopte un schéma binaire pour opposer deux types de

« réforme » : celle des « rénovateurs » et celle des « réformateurs ».

En milieu indien, Sayyid Ahmad Khân (1817-1898) et Mirza Ghulâm Ahmad (1835-1908) sont les figures qui constituent le cœur de sa critique, radicalisant les termes développés à la fin du 19^e siècle par Jamâl al-Dîn al-Afghânî, auteur de *La Réfutation des matérialistes*⁵. Ces *dabriyyûn* (matérialistes) sont accusés d'avoir « calomnié Dieu », ils lui apparaissent d'autant plus dangereux que contrairement à leurs homologues européens ils ont combiné l'abandon de la religion avec celui de l'attachement à leur patrie⁶. Ahmad Khân, dont la pensée est identifiée à de « l'athéisme », a créé le « collègue anglo-oriental muhammadien » d'Aligarh⁷ et exploré la voie de l'« adaptation entre la science et la religion » vers le « naturalisme »⁸. Mirza Ghulâm Ahmad, qui s'est fait passer pour le Mahdî⁹, a été à l'origine de la mouvance Qadyâniyya¹⁰ répandue au Penjab,

(5) Jamâl al-Dîn al-Afghânî, *La Réfutation des matérialistes*, traduction de la troisième édition en arabe, introduction et notes d'Amélie-Marie Goichon, Paris, Geuthner, 1942 ; M. al-Bahî, *Al-Fikr...*, op. cit., p. 40 sq., 72 et 83-85. La critique de Muhammad 'Abduh adressée aux « matérialistes » est donnée aux pages 182-185.

(6) M. al-Bahî, *Al-Fikr...*, op. cit., p. 43.

(7) Fouzia Madani Yousofi, « Le rapport entre la Religion et la Science dans la pensée des artisans du réformisme musulman du XIX^e et du début du XX^e siècle : Jamâl al-Dîn al-Afghânî & Mohammed Abduh et son impact sur l'exégèse du Coran. Le cas de l'École du Manâr », thèse de doctorat en histoire sous la direction de Régis Morelon et Ahmed Hasnawi, Université Paris-VII, 2012, p. 412-423.

(8) M. al-Bahî, *al-Fikr...*, op. cit., p. 44 et 115.

(9) Sur la connaissance du Mahdî à la fin du 19^e siècle, voir James Darmesteter, *Le Mahdî depuis les origines jusqu'à nos jours (conférence du 28 février 1885 à la Sorbonne)*, Houilles, Éd. Manucius, 2004.

(10) Bahî cite la brochure critique de l'Indo-Pakistanaï Abû al-Hassan al-Nadwî (1913-1999), passé à Damas en 1956 : *Al-Qadyâniyya thawra 'ala l-nubuwwa l-muhammadiyya wa-l-islâm* (La Qadyâniyya, révolution contre la prophétie muhammadienne et l'islam) s.l., Maktaba al-Mukhtâr al-islâmî, 1975, p. 47. Le shaykh al-Nadwî est une figure de référence pour les Frères musulmans comme pour les wahhabites, il a aidé à la diffusion des idées d'Abû l-'Alâ al-Mawdûdî en langue arabe (voir Roxanne Leslie Euben et Muhammad Qasim Zaman (dir.), *Princeton Readings in Islamist Thought : Texts and Contexts*

(1) M. al-Bahî, *Al-Fikr...*, op. cit., p. 25, 225 et 552-562.

(2) *Ibid.*, p. 24. Ce mouvement est également appelé « mouvement du progrès dans l'islam » (*baraka taqaddumiyya fi l-islâm*), p. 36.

(3) *Ibid.*, p. 22-23, 41 et 46.

(4) Sur l'historiographie de la Nahda, voir Dominique Avon, « Les origines de la Nahda au crible de l'orientalisme », in Dominique Avon et Karam Rizk (dir.), *La Nahda : réveils de la pensée en langue arabe. Approches. Perspectives*, Kaslik, Presses de l'Université Saint-Esprit de Kaslik, 2009, p. 195-223, (actes du colloque organisé par l'Université Saint-Esprit de Kaslik les 28-29 octobre 2004).

en Afghanistan, en Iran, elle-même subdivisée après l'apparition du courant Ahmadiyya sous l'influence de Muhammad 'Alî (1874-1951)¹. Ahmad Khân et Ghulâm sont taxés d'avoir réduit le contentieux entre « le christianisme et l'islam » jusqu'à les « assimiler l'un à l'autre », et d'avoir affaibli l'obligation du *jihâd*, l'un par son explication « des versets du combat » contre les « gens du Livre » pour promouvoir une « humanité des religions » et l'autre en rompant avec la « référence à la violence » afin de concevoir le *jihâd* comme « moyen pacifique visant à convaincre » les non-musulmans².

En milieu égyptien, la description du courant des « rénovateurs » est centrée sur la critique de deux ouvrages de Tâhâ Husayn, sans que jamais ne soit nommé l'ex-ministre de l'Instruction publique. Avec *De la poésie anté-islamique*, Tâhâ Husayn posait la question de la critique exégétique appliquée à des figures comme Abraham ou Ismaïl dont l'historicité n'a jamais été prouvée. Cette remise en question de la Sunna et des lectures héritées du texte coranique, qui fit scandale en 1926, est considérée comme dangereuse et inacceptable par le shaykh azhari³. Dans *L'Avenir de la culture en Égypte*, l'écrivain et universitaire affirmait que la solution au comblement du fossé séparant

les rives de la Méditerranée devait passer par une modernisation assumant sa part d'euro-péanisation dans la mesure où l'Égypte était aussi une héritière des Grecs. La position est rejetée par al-Bahî, à la suite de Hasan al-Bannâ et de Sayyid Qutb, au prétexte qu'elle ne serait qu'une expression de l'empreinte des « croisés »⁴.

Pour contrer ce mouvement des « rénovateurs », al-Bahî engage ses lecteurs à s'appuyer sur les « réformateurs », ceux de la « résistance à la secte » qui « comprennent l'islam d'une manière juste » et travaillent au « renouveau de la pensée islamique » dans la « préservation religieuse » pour un « régime islamique global »⁵. Al-Bahî les rattache à la lignée d'Ibn Taymiyya (1263-1328), de Muhammad 'Abd al-Wahhâb (1703-1792) et d'al-Sânûsî le Grand (1787-1859) qui surent combattre les agresseurs étrangers, avaient « foi dans l'intellect du musulman » mais vivaient par trop dans le passé⁶. La valeur ajoutée de l'entreprise d'al-Afghânî, explique-t-il, fut sa connaissance du « colonisateur » et l'expérience acquise en Russie, en France ou en Angleterre. Il ne s'est donc pas contenté de stigmatiser les « vices internes » (*al-'uyûb al-dâkhiliyya*), il a conduit un combat politique l'autorisant à accepter l'établissement de liens entre musulmans et chrétiens orientaux contre les « colonisateurs ». Al-Bahî insiste davantage encore sur la dimension proprement islamique de l'engagement d'al-Afghânî, passant sous silence sa formation

from *Al-Banna to Bin Laden*, Princeton, Princeton University Press, 2009, p. 107-128).

(1) Asif Arif, *Ahmadiyya : un islam interdit. Histoire et persécutions d'une minorité au Pakistan*, préf. de Céline Bardet, Paris, L'Harmattan, 2014.

(2) M. al-Bahî, *Al-Fikr...*, *op. cit.*, p. 44-45 et 47. Voir le *Tafsîr* (Commentaire) du Coran d'Ahmad Khân et *al-Jihâd fî sabîl Allâh* (Le Jihâd sur le chemin de Dieu) de Mirza Ghulâm Ahmad. Les versets dits du combat (ou de l'épée) sont ceux de la neuvième sourate qui, dans la lecture majoritaire de la tradition sunnite, abrogent les versets dits du dialogue.

(3) *Ibid.*, p. 234-247 ; Luc-Willy Dehevels, « Tâhâ Husayn et *Le Livre des jours* : démarche autobiographique et structure narrative », et Luc Balbulesco, « L'itinéraire hellénique de Tâhâ Husayn », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 95-98, numéro « Débats intellectuels au Moyen-Orient dans l'entre-deux-guerres » dirigé par Catherine Mayeur-Jaouen et Anne-Laure Dupont, avril 2002, p. 269-296 et p. 297-305.

(4) M. al-Bahî, *al-Fikr...*, *op. cit.*, p. 200-224 ; Hasan al-Bannâ, « Jâmi'at shu'ûb 'arabiyya » (Ligue de peuples arabes), *Jarîdat al-Ikhwân al-muslimîn*, 16 septembre 1947. Sur cette polémique, voir Dominique Avon et Amin Elias, « L'identité nationale comme dépassement du confessionnalisme : l'Égypte selon Tâhâ Husayn », in Dominique Avon et Jutta Langenbacher-Liebgott (dir.), *Facteurs d'identités. Factoren der Identität*, Berne, Peter Lang, « DCIE », 2012, p. 263-283.

(5) M. al-Bahî, *al-Fikr...*, *op. cit.*, p. 23, 36, 79 et 107-108.

(6) *Ibid.*, p. 74-75, 77-78, 106-108 et 186-193 ; Hamadi Redissi, *Le Pacte de Nadjd : ou comment l'islam sectaire est devenu l'islam*, Paris, Éd. du Seuil, « La couleur des idées », 2007, p. 85-96.

chiite (d'ailleurs peu connue à l'époque) et synthétisant sa pensée dans les termes suivants : « En lui-même, l'islam est instrument, force, pouvoir de résistance, fierté, capacité offensive, alors que le christianisme occidental est un vecteur de la faiblesse et de la servilité¹. »

L'orientaliste Gibb n'accorde pas de caractère novateur à la pensée d'al-Afghânî, mais al-Bahî lui oppose des citations de Browne et d'Adams². Le shaykh azhari préfère cependant mettre en exergue le rôle de Muhammad 'Abduh, auquel il a consacré sa thèse en allemand. 'Abduh, dit-il, a explicitement attaché son action politico-éducative à « l'islam du Coran et de la Sunna véridique » et promu la « réforme d'al-Azhar ». Il cite des extraits du panégyrique écrit par Rashîd Ridâ (1865-1935), passant sous silence les éléments polémiques tels que les accusations d'« innovation » relatives à l'acceptation du prêt à intérêt ou le passage de Muhammad 'Abduh (comme al-Afghânî) dans la franc-maçonnerie³.

Pour présenter la pensée de Muhammad Iqbal (1877-1938), le shaykh al-Bahî reprend les éléments d'une brochure diffusée par l'ambassade du Pakistan au Caire. L'auteur de *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*⁴ a

eu, écrit-il, le mérite d'articuler l'engagement « islamique » et « patriotique » et de surmonter la tension entre « science » et « religion »⁵. Mais s'il a affronté la Qadyâniyya, sa pensée relative à la « société humaine », celle d'un « humanisme » débordant l'« islam », suscite cependant des réserves. Celles-ci portent sur ses relations avec des chrétiens et certaines de ses interprétations du christianisme, son manque de sévérité à l'encontre des « mécréants » (*kuffâr*) du babisme et du bahâisme⁶ et de critique à l'égard des orientalistes. Sa présentation de la Turquie comme modèle, alors que celle-ci a cessé d'être orientale sans parvenir à devenir occidentale, pose également un problème selon al-Bahî. Aussi évoque-t-il une autre figure de la pensée musulmane du sous-continent indien : non pas Abû l-A'îlâ al-Mawdûdî (1903-1979)⁷, dont les vues présentent nombre de convergences avec les siennes⁸, mais Léopold Weiss alias Muhammad Assad (1900-1992), juif allemand dont il indique la conversion à l'islam, l'engagement au sein du ministère des Affaires étrangères du Pakistan et la condamnation de ce que portent les « croisés » : le « mal culturel »⁹.

(1) M. al-Bahî, *al-Fikr...*, *op. cit.*, p. 76. Cette affirmation n'est pas reprise par les biographes : Nikki R. Keddie, *Sayyid Jamâl ad-Dîn « al-Afghânî » : A Political Biography*, Los Angeles, University of California Press, 1972, p. 182-228 ; Homa Pakdaman, *Djama'at-ed-dîn Assad Abadi dit Afghani*, préf. de Maxime Rodinson, Paris, Maisonneuve & Larose, 1969, p. 77-111.

(2) M. al-Bahî, *Al-Fikr...*, *op. cit.*, p. 109 ; Hamilton A. R. Gibb, *Modern Trend in Islam*, Chicago, University of Chicago Press, 1947. Edward Browne entretenait de bons rapports avec 'Abduh (voir Abdallah Laroui, *L'Ideologie arabe contemporaine*, Paris, François Maspero, « Textes à l'appui », 1967, p. 35). Charles Adams lui consacre la moitié de son ouvrage *Islam and Modernism in Egypt*, Oxford, Oxford University Press, 1933.

(3) M. al-Bahî, *Al-Fikr...*, *op. cit.*, p. 73, 113-117, 160-161 et 176-180 ; F. Madani Yousfi, « Le rapport entre la Religion et la Science... », *op. cit.*, p. 49-54.

(4) Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Lahore, Muh. Ashraf, 1930, Londres, Oxford University Press, 1934 (avec un chapitre supplémentaire).

(5) M. al-Bahî, *Al-Fikr...*, *op. cit.*, p. 440-448 ; Luce-Claude Maître, *Introduction à la pensée d'Iqbal*, Paris, Seghers, 1955.

(6) M. al-Bahî, *Al-Fikr...*, *op. cit.*, p. 72, 468 et 478-495 ; John R. Richards, « Baha'ism in Persia Today », *The Muslim World*, 21, octobre 1931, p. 344-351.

(7) Shaykh Jameil Ali, *Islamic Thought and Movement in the Subcontinent : A Study of Sayyid Abu A'la Mawdudi and Sayyid Abul Hasan Ali Nadwi*, New Delhi, D. K. Printworld, 2010.

(8) C'est en 1968 que la revue *Majallat al-Azhar* publie la réponse de Mawdûdî à une lettre du pape Paul VI pour dénoncer le « prosélytisme chrétien » et le soutien du « monde chrétien » à Israël.

(9) M. al-Bahî, *al-Fikr...*, *op. cit.*, p. 211-212 ; Leopold Weiss alias Muhammad Assad, *Islam at the Crossroads*, New York, The Other Press, 1934, 1999 ; *id.*, *Le Chemin de La Mecque*, Paris, Fayard, 1976, 1999 ; *id.*, *Un Proche-Orient sans romantisme*, trad. et annoté par Florence Heymann, Paris, CNRS éditions, 2004. Deux biographies, la seconde reprenant souvent la première : Günther Windhager, *Leopold Weiss alias Muhammad Assad : von Galizien nach Arabien, 1900-1927*, Vienne, Böhlau, 2002 ; Florence Heymann, *Un Juif pour l'Islam*, Paris, Stock, 2005.

L'argumentation d'al-Bahî est sous-tendue par une lecture de l'histoire fondée sur un combat permanent pour la promotion d'un sunnisme juridique. La « mission musulmane » (*da'wa*) a permis de combattre « l'irreligion » orientale » (*al-zandaqa* > *l-sharqiyya*) sous les Umayyades et, après leur déclin, de lutter contre les mu'tazilites qui défendirent le principe de la « création » du Coran, puis contre les philosophes musulmans imprégnés de pensée grecque, enfin contre les soufis tels que Ibn 'Arabî ou al-Hallâj. Selon l'analyse du shaykh al-Bahî, l'orientation de ces derniers vers la vie intérieure fut une manifestation de l'impuissance des musulmans face au danger extérieur combattue par Ibn Taymiyya¹ ; elle pouvait même être, dans certains cas, une adhésion intérieure à la « trinité ». Les croisades, poursuit-il, furent une conséquence de cet affaiblissement interne initial, tout comme la colonisation. Le mouvement est-il irréversible ? Non pas, précise-t-il, à condition de se convaincre que le « christianisme n'est pas la civilisation humaine », que l'islam est à l'origine de la libération de la pensée européenne à partir du 13^e siècle et que le « protestantisme dépend du patrimoine musulman » : « L'empreinte de l'islam est apparue clairement dans la réprobation [émanant] du protestantisme : "la Trinité", l'infailibilité du pape [...] et d'autres choses encore parmi les symboles et les dogmes de l'Église romaine². » Pour preuve, jamais un protestant n'a osé parler de l'islam à la manière de Daniel Kimon, auteur d'une *Pathologie de l'islam*³. Au demeurant, ajoute al-Bahî, les philosophes européens des 18^e et 19^e siècles ont critiqué des dogmes

chrétiens (« divinité du Christ », « Trinité ») ou spécifiquement catholiques (« infailibilité pontificale ») susceptibles d'être effectivement assimilés à des mythes, mais leur métaphysique fondée sur le principe de la religion naturelle ou rationnelle n'a aucunement porté atteinte à l'islam. Le marxisme « matérialiste » tient cependant une place à part dans cet héritage, ajoute-t-il, car il est parvenu à pénétrer la « pensée islamique⁴ ».

La défaite lors de la guerre des Six Jours provoque un traumatisme en Égypte. Dans la préface à la cinquième édition de son ouvrage (1968), le shaykh al-Bahî voit dans la « pensée communiste ou socialiste » associée au marxisme-léninisme « un fruit du sionisme mondial » alors qu'il condamnait auparavant le « communisme étatique » et le « judaïsme capitaliste »⁵. Le Parti communiste égyptien a été interdit en 1965 mais, jusqu'en 1970, ses ex-membres ou compagnons de route placent leurs espoirs dans « la jonction entre l'ensemble des forces de la nation égyptienne : les masses populaires côte à côte avec les officiers⁶ ». Al-Bahî leur adresse de vives critiques et, sous le régime de Sadate, se fait le chantre de la propriété individuelle définie comme don temporaire de Dieu, concession libérale limitée à l'économie car la référence religieuse à la *sharî'a* prime dans le champ du droit civil et des mœurs : « En 1979, dans un livret de trente-quatre pages, et d'autres écrits édités par la librairie Wahba, proche des Frères musulmans, le cheikh Bahî critique la révolution de 1952 et la désigne comme une des causes du "vide religieux" [*farâgh dînî*] des sociétés islamiques⁷. » Avec le recul de l'expérience, explique encore la chercheuse Malika Zeghal, al-Bahî considère

(1) M. al-Bahî, *al-Fikr...*, op. cit., p. 79-81 et 88 n. 5.

(2) *Ibid.*, p. 19.

(3) *Ibid.*, p. 67 ; Daniel Kimon, *La Pathologie de l'islam et les moyens de le détruire : étude psychologique*, Paris, Chez l'auteur, 2^e éd. 1897. Kimon est le pseudonyme d'un antisémite, proche de la *Libre Parole*, dont le nom réel n'est pas connu.

(4) M. al-Bahî, *al-Fikr...*, op. cit., p. 319-351 et 387-413.

(5) *Ibid.*, p. 8 et 45.

(6) Anouar Abdel-Malek, *La Pensée politique arabe contemporaine*, Paris, Éd. du Seuil, 1970, p. 34.

(7) Malika Zeghal, *Gardiens de l'islam...*, op. cit., p. 135.

que la révolution des officiers libres n'a été qu'une seconde étape dans la destruction de l'islam et de la religiosité des musulmans¹. En d'autres termes, Nasser n'a fait que renforcer le travail de sape entamé par les colonisateurs européens. Al-Bahî renie ainsi son allégeance au président décédé pour revenir à son affiliation première, celle des Frères musulmans dont le mouvement est présenté comme la victime principale de ce double processus. Par ailleurs, il disqualifie temporairement les études sur le soufisme portées, à al-Azhar, par son confrère de la faculté d'*ʿusûl al-dîn* (Fondements de la religion) 'Abd al-Halîm Mahmûd², sans cependant empêcher ce dernier de prendre de hautes responsabilités.

La critique du shaykh al-Bahî concernant la coopération entre « rénovateurs » musulmans et spécialistes européens de l'islam ayant déconstruit une vision héritée de l'islam, avec des présupposés plus ou moins explicites³, a fait date. Collaborateur d'Anawati, alors visé par le savant d'al-Azhar, le dominicain Jacques Jomier reconnut le fait en le pondérant : « C'est sur la notion de travail objectif de connaissance qu'il semble nier comme sur l'accusation d'être des *rawâsib al-isti'mâr* [résidus de la colonisation] que peut porter une réponse. Car au fond, il n'a pas tellement tort pour le reste⁴. » Si des chercheurs chrétiens entendaient trouver des alliés parmi l'intelligentsia musulmane contre les promoteurs de la « modernité », à leurs yeux l'azhari perdait

(1) Muhammad al-Bahî, *Muskbilât al-mujtama'ât al-islâmiyya al-mu'âsira wa-l-farâgh min-al-islâm* (Problème de la société islamique contemporaine et désœuvrement de l'islam), Le Caire, Maktabat Wahba, 1979, p. 9 et 11.

(2) 'Abd el Halim Mahmoud, *Al Mobâsibî : un mystique musulman religieux et moraliste*, Paris, Geuthner, 1940 (thèse de doctorat en histoire sous la direction de Louis Massignon).

(3) Jacques Waardenburg, *L'Islam dans le miroir de l'Occident*, La Haye, Mouton & Cie, 1963.

(4) IDEO, cartons « Anawati », lettre de Jacques Jomier à Georges Anawati, Le Caire, 24 novembre 1959.

en crédibilité en recourant à des citations tronquées pour attiser le ressentiment de ses coreligionnaires et à des arguments apologétiques erronés, comme l'affirmation selon laquelle les protestants ne croient pas à la « Trinité ».

Le travail académique et l'activité politique du shaykh al-Bahî ont contribué, de manière décisive, au verrouillage du « savoir islamique » sur le texte coranique et les origines de l'islam dans le monde arabe, à l'exception du Liban et de la Tunisie. Au nom de la défense de la Tradition, al-Bahî fut un acteur majeur de l'intégralisme sunnite, dont les traits furent rappelés lors du congrès de l'Académie des recherches islamiques tenu au Caire en 1977⁵. Ce courant, présent dans les universités anglo-saxonnes grâce au rayonnement d'Ismâïl al-Fârûqî, a trouvé de nouveaux arguments épistémologiques, en 1978, avec l'essai *Orientalism* d'Edward Saïd⁶. Il s'est ensuite diffusé en Europe *via* le mouvement des *cultural studies*. En Égypte, la condamnation pour « apostasie » du spécialiste du Coran Nasr Hamid Abû Zayd⁷ portée par des shaykhs azharis en 1990, comme leur demande de saisie de *Nabwa fiqh al-jadîd* (Vers une nouvelle jurisprudence) de Gamâl al-Bannâ en 1999 ont été deux illustrations d'un refus plus vaste de l'utilisation de méthodes⁸, de disciplines (histoire, linguistique), de langues (anciennes, comme

(5) Jean-Jacques Pérennès, *Georges Anawati (1905-1994) : un chrétien égyptien devant le mystère de l'islam*, Paris, Éd. du Cerf, « L'histoire à vif », 2008, p. 312.

(6) Edward W. Saïd, *L'Orientalisme : l'Orient créé par l'Occident*, Paris, Éd. du Seuil, « La couleur des idées », 1978, éd. aug. 2000 ; Maxime Rodinson, *La Fascination de l'islam*, Paris, La Découverte/Pocket, 1993, p. 7-140. L'essai de Saïd a encore largement alimenté les débats lors du colloque organisé en 2010 par François Pouillon et Jean-Claude Vatin et publié l'année suivante : *Après l'orientalisme : l'Orient créé par l'Orient*, Paris, IISMM/Karthala, 2011.

(7) Nasr Abou Zeid, « Il ne faut pas jeter la pierre à l'islam », *Panoramiques*, 50, numéro intitulé « L'islam est-il rebelle à la libre critique ? », 1^{er} trim. 2001, p. 174-180.

(8) Jean Druel, « Numerals in Arabic Grammatical Theory : An Impossible Quest for Consistency ? », Ph.D, Université de Nimègue, 2012.

l'hébreu, ou modernes) et de concepts élaborés hors d'un savoir considéré comme intangible et intouchable par les « hommes de religion » (*rijâl al-dîn*). De ce fait, les coopérations internationales, ponctuelles ou durables, restent délicates à nouer¹.

*Dominique Avon,
Université du Maine, Centre de recherches
historiques de l'Ouest (Cerhio),
CNRS, 35043, Rennes cedex, France.*

Professeur d'histoire à l'Université du Maine (Le Mans) et membre du Centre de recherches historiques de l'Ouest (Cerhio), **Dominique Avon** a enseigné en Égypte (1992-1994), au Liban (2004-2005) et aux États-Unis (2014). Ses recherches portent sur le fait religieux, les intellectuels et les courants de pensée. Il est codirecteur de l'Institut du pluralisme religieux et de l'athéisme (IPRA) et coordinateur international de la communauté Histoire euro-méditerranéenne (HEMED). Il a récemment publié *Sujet, fidèle, citoyen : espace européen (X^e-XX^e siècles)* (Peter Lang, 2014). (Dominique.Avon@univ-lemans.fr)

(1) Cette réalité du moment a été confirmée lors d'échanges avec Stefan Leder (Orient Institute Beirut), Pierre Lory (École pratique des hautes études) et George Steiner (University of Cambridge).